

SARTRE E LE EMOZIONI. LA TRASFORMAZIONE MAGICA DEL MONDO

di **Marcello Marino**

NOTE

I limiti di una psicologia positiva

Vale la pena, oggi che i temi legati alle emozioni godono di un rinnovato interesse, riproporre e approfondire alcuni aspetti del pensiero di Sartre, nel tentativo di recuperarne elementi di grande attualità e importanza. Il filosofo francese scrive *Idee per una teoria delle emozioni*, saggio dal quale muoverà inizialmente questa analisi, alla fine degli anni '30, adoperandosi in un primo tentativo di sistematizzazione di nozioni e problemi a suo vedere ineludibili per chiunque volesse affrontare l'argomento. Nel saggio fanno la loro comparsa, anticipandone l'evoluzione, i grandi temi de *L'Essere e il Nulla*, col sostegno di due fondamentali convinzioni: il limite di una psicologia positiva e l'originalità della posizione fenomenologica di fronte al problema dei rapporti tra la coscienza e il mondo. I rilievi critici indirizzati alla psicologia riguardano soprattutto la tendenza ad inseguire un'idea di scientificità mutuata dalle scienze naturali e la relativa riduzione dell'evento psichico a fatto fisico. Come vedremo, alle obiezioni seguono proposte alternative ricche di elementi di riflessione e attualizzate dal dibattito sulla coscienza che oggi vede impegnati diversi settori del sapere, in primo luogo le neuroscienze. Le posizioni di Sartre sono nette e gli argomenti tutt'altro che banali. Rappresentano, anzi, un momento tra i più significativi della reazione anti-positivistica tra le due guerre e lo sfondo, ancora ricco e insuperato, su cui costruire un'alternativa di pensiero filosoficamente fondata.

Il saggio di Sartre sulle emozioni si apre con un riferimento a Peirce e alla sua definizione di *ipotesi* come somma di risultati sperimentali che essa permette di unificare. Questa nozione dava lo spunto al filosofo francese per proporre una prima necessaria riflessione sul riduzionismo operato dalla psicologia quando, evitando di porsi questioni generali sull'essenza del proprio oggetto di ricerca, commette l'errore di ritenere che i "fatti" concreti contengano in se stessi significati univoci. In questo modo la ricerca psicologica insegue l'illusione di individuare leggi universali attraverso un procedimento empirico-induttivo, raccogliendo e classificando eventi e fenomeni umani, "così l'idea di uomo non potrà essere che la somma dei fatti constatati che permette di unificare"¹.

Già dalle prime pagine emerge chiaramente una concezione dell'uomo e della filosofia che ha caratterizzato tutto il pensiero sartriano, l'idea che la conoscenza che conta è quella filosofica e non quella scientifica. Si coglie, in questa posizione, uno spunto di chiara matrice bergsoniana. Sartre, come Bergson, rifiuta l'idea di riportare i dati interni della coscienza ai fatti fisici ester-

ni ma, soprattutto, rifiuta la visione di una conoscenza ingegneristica, progressiva e insensibile, e attribuisce alla filosofia il primato della conoscenza perché capace di riconoscere tanto la centralità della coscienza quanto l'irriducibilità dell'uomo e il suo libero arbitrio. Questo atteggiamento costituisce lo sfondo sul quale gli argomenti di Sartre si sviluppano, una pre-condizione che Simone De Beauvoir spiegava così: "non concedeva che all'artista, allo scrittore, al filosofo, a quelli che chiamava gli *uomini soli*, il privilegio di cogliere al vivo la realtà"². Per il filosofo francese la realtà coincide esattamente con la conoscenza che l'uomo ne ha.

Il Sartre delle *Idee* rappresenta già un tentativo deciso di affrancamento dall'idealismo francese tra le due guerre, un recupero del concreto attraverso l'interesse per l'uomo e la sua esistenza, in opposizione alle posizioni del suo maestro Brunschvicg, esponente di una filosofia accademica, idealistica e di matrice cartesiana. Sartre considera la conoscenza il motore della filosofia e la coscienza il mezzo attraverso cui la conoscenza è resa possibile. È dunque inaccettabile immaginare di arrivare alla conoscenza dell'uomo basandosi sul *fatto*, perché ciò significa "basarsi sull'isolato, e cioè, con metodo positivistico, preferire l'accidente all'essenziale, il contingente al necessario, il disordine all'ordine"³. Sartre – e in questo emergono ancor più chiaramente quelle tracce di bergsonismo di cui tenterà faticosamente di liberarsi negli scritti della maturità – riconosce, seppure con una struttura argomentativa differente, la dimensione qualitativa dei fatti psichici, che non è minimamente rapportabile a quella quantitativa dei fatti fisici. A questo egli aggiunge l'idea di *accidente* quando, stigmatizzando il percorso della psicologia, rileva che essa "ammette che l'uomo ha delle emozioni perché l'esperienza glielo insegna"⁴, e la loro comparsa, in quanto contingente, è appunto un accidente, un evento isolato e isolabile. La psicologia non si chiede perché e in quali condizioni la struttura della realtà umana rende possibili le emozioni, semplicemente le studia perché esistono. Se questo è vero dobbiamo altresì ammettere che lo psicologo ha già un'idea dell'emozione, proprio perché definirà una linea di demarcazione tra le emozioni e ciò che non lo sono, così Sartre si chiede: "come potrebbe infatti l'esperienza fornirgli un principio di separazione, se egli non ne fosse già in possesso?"⁵.

A tratti si ha l'impressione che il filosofo francese sia più preoccupato di demolire il metodo psicologico piuttosto che chiarire il proprio punto di vista sulle emozioni. In realtà la critica all'approccio positivista è inevitabile e propedeutica alla proposta, contenuta nelle *Idee*, della fondazione di una psicologia fenomenologica. Tutto ciò si attesta come il risultato di quell'incontro con la fenomenologia che condiziona, già dal 1933, una parte rilevante del percorso filosofico del padre dell'esistenzialismo francese. Non bisogna dimenticare che Bergson e Husserl rappresentano riferimenti certi per Sartre ma anche un territorio costrittivo, che indurrà il filosofo se non a eclatanti ripensamenti, comunque a importanti ridimensionamenti di quegli aspetti del proprio pensiero ad essi riferibili. Il concetto di coscienza, che fa da sfondo alle *Idee per una teoria delle emozioni*, mutuato dall'interpretazione bergsoniana, trova una sua prima e fondamentale compiutezza proprio nell'incontro con la fenomenologia. Tutta-

via sarà lo stesso Sartre, nell'approdare alla psicoanalisi esistenziale, a superare il progetto di una psicologia fenomenologica e a rimpiazzare il concetto di coscienza con quello di "vissuto", come avverrà nell'*Idiota di famiglia*. Ciò non-dimeno farà con Husserl, il quale, aggiungendo all'lo psichico un lo trascendentale, "appesantisce" la coscienza, svuotandola del suo significato primordiale, che la vuole in se stessa *trasparente e vuota*, commettendo, agli occhi di Sartre, l'errore di ricondurla nuovamente al solipsismo e ad una sorta di intimismo convintamente osteggiato dal filosofo francese. Anche in questo risiede il progressivo spostamento di attenzione di Sartre da Husserl ad Heidegger che, in *Essere e Tempo*, invece, rifiuta qualsiasi idealismo della coscienza e di assolutizzazione dell'lo.

Dunque perché una teoria delle emozioni sia possibile è necessario, prima di tutto, concepirla come una strada per giungere alla realtà essenziale dell'uomo. Questo approccio, chiaramente fenomenologico, induce Sartre a muovere una critica aspra e circostanziata a tutte quelle teorie che, diversamente, intendono spiegare le emozioni attraverso il loro stesso processo, cadendo in errore perché, come egli afferma, "c'è incommensurabilità fra le essenze e i fatti, e chi inizia la sua indagine dai fatti non giungerà mai a ritrovare le essenze"⁶. Ecco che emerge chiaramente il grande merito di Husserl, che raccoglie la necessità filosofica di porre rimedio allo "psicologismo" e, pur senza rinunciare alla dimensione esperenziale, fonda il proprio metodo sull'*intuizione eidetica*; nessuna psicologia è possibile se non implica l'assunzione di principi eidetici, "solo le essenze permettono di classificare e esaminare i fatti"⁷.

Questa ricerca dell'essenza, che lo stesso Merleau-Ponty tenne a sottolineare nella sua recensione all'opera di Sartre⁸, è un requisito imprescindibile della conoscenza umana: così come, secondo Husserl, lo sviluppo della fisica richiedeva la geometria in quanto *eidetica dello spazio*, quello della psicologia non può ignorare una *eidetica delle operazioni psichiche*. Il compito della psicologia non è quello di interpretare i fatti ma di cogliere e interpretare i significati. Una psicologia fenomenologica, consapevole di questa necessità⁹, partirà dal considerare le emozioni, così come qualunque altro fenomeno psichico, un "tipo organizzato di coscienza"¹⁰.

Ora, i fatti psichici altro non sono che reazioni dell'uomo al mondo, e per questo presuppongono l'uno e l'altro, non è possibile immaginare alcun argomento ulteriore senza esplicitare, secondo Sartre, queste due nozioni. Ma questo presuppone anche la capacità di andare oltre lo psichico e la situazione dell'uomo nel mondo, significa ricercare l'origine dell'uomo, del mondo e dello psichico. Tutto ciò diventa possibile solo in presenza di quella riduzione fenomenologica che opera una necessaria "messa tra parentesi del mondo". Le risposte possibili, una volta effettuata questa riduzione, saranno tali e avranno un senso solo nella totale coincidenza tra la coscienza e chi la interroga. È evidente lo sfondo sul quale Sartre costruisce l'idea di una coscienza irriflessa: "ogni coscienza è tale solo nella misura in cui è coscienza d'esistere"¹¹. Si va così delineando più chiaramente il ruolo della fenomenologia che, sola, potrà studiare l'emozione come un puro fenomeno trascendentale, in quella che abbiamo visto essere una prospettiva eidetica che cerca di cogliere l'essenza del-

l'emozione in quanto tale, rinunciando ad indagare le emozioni particolari.

Questo è un passaggio cruciale nell'analisi del pensiero sartriano perché emerge quella doppia natura del filosofo francese, stretto tra l'incombenza di restituire alla filosofia un ruolo chiave nell'interpretazione dell'universo umano e quella di affrancarsi dalla dimensione accademica e *fare filosofia* attraverso la moltitudine di forme espressive con le quali si misurerà nella sua vasta produzione. Da una parte il Sartre che sceglie l'indagine fenomenologica, la ricerca dell'essenza e l'emozione come tipo organizzato di coscienza, dall'altra il Sartre che *racconta* le emozioni, le fa vivere attraverso i personaggi delle sue opere letterarie e teatrali, il Sartre consapevole del limite della filosofia quando, raggiunta una qualche teoria delle emozioni, rischia di dissolvere le loro particolarità nella costrittività di una visione strutturata. Sartre sembra percepire il rischio e trova nello spostamento di attenzione dalla prospettiva husserliana a quella heideggeriana, la strada per la compiutezza di un pensiero in grado di impedire il dissolversi di una prospettiva fenomenologica anche in presenza di una filosofia del soggetto. Heidegger, in effetti, aveva proprio tematizzato la de-assolutizzazione del soggetto e il necessario rapportarsi alle cose del mondo, tema caro a Sartre. In questo il filosofo francese intravede quella stessa passione filosofica verso le problematiche esistenziali e morali che porrà al centro della propria filosofia. Così tutto il discorso sulle essenze sembra – nella scelta della prospettiva heideggeriana – lasciare il posto alla fondamentale indagine sull'uomo, la sua *situazione nel mondo* e l'indissolubile rapporto con la realtà che da questo deriva. Questa posizione è ampiamente chiarita in "*Un'idea fondamentale della fenomenologia*", nella quale stabilisce il senso di una distanza da una visione solipsistica del soggetto e dichiara la sua vicinanza alla dottrina heideggeriana che, al contrario della filosofia francese dell'epoca, ripudia l'intimismo della coscienza, riporta in primo piano le "cose" e le situazioni reali e cerca in ogni modo di tratteggiare e chiarire il rapporto del soggetto con la realtà, "un esistente rigorosamente contemporaneo del mondo e la cui esistenza ha le stesse caratteristiche essenziali del mondo"¹².

"L'assunzione di sé", che la realtà umana implica, produce quell'autocomprensione che si attesta non come qualità che viene acquisita dall'esterno ma come propria maniera di esistere. "Dunque – dice Sartre – sono innanzi tutto un essere che comprende più o meno oscuramente la sua realtà d'uomo, il che significa che mi faccio uomo comprendendomi come tale"¹³. Non si tratta, come lui stesso chiarirà, di una condotta introspettiva – che si risolverebbe sempre nell'incontro con i fatti – ma della ricerca di un'ermeneutica dell'esistenza, nella consapevolezza che ogni comprensione della realtà umana è fondamentalmente oscura e inautentica. Bisogna dunque considerare l'uomo come una *totalità sintetica* dalla quale partire, alla ricerca di un'analisi della natura umana che si affermi come fondativa di un'antropologia, condizione unica per qualsiasi psicologia. Rimane comunque il ruolo della fenomenologia, lo studio dei fenomeni e la realtà come apparenza entro la quale essi si manifestano. Sartre ravvisa in Heidegger una continuità col pensiero di Husserl laddove l'*esistere* della coscienza coincide col suo *manifestarsi*. In questa prospettiva Heidegger coglie in ogni atteggiamento dell'uomo il tutto della realtà umana, ed ecco

che l'interpretazione sartriana dell'emozione, come realtà umana che si assume e si dirige verso il mondo, rappresenta quel *tutto* della condizione umana, quella coscienza del mondo che è coscienza nel mondo.

Essenza e coscienza: la natura significativa delle emozioni

È evidente che in questa prospettiva non si può concepire una coscienza che non annoveri l'emozione, dal momento che, come afferma Sartre, "un'emozione è proprio una coscienza"¹⁴. Dunque l'emozione, come modo d'essere della coscienza, non è altro che un modo di essere nel mondo della coscienza stessa. Dobbiamo allora chiederci se è possibile concepire un modo d'essere nel mondo senza emozioni e se una coscienza privata di questa dimensione è propriamente una coscienza. La coscienza è sempre *emozionata*?

Determinante, per poter arrivare ad una qualche conclusione, è lo scarto tra la lettura psicologica, tesa alla descrizione dei fatti, e l'orientamento fenomenologico, che invece interroga l'emozione perché ci riveli qualcosa sull'uomo. La fenomenologia non è interessata a *ciò che è* ma a cosa questo *ciò* che è riveli attraverso il suo manifestarsi. Come abbiamo detto quanto ci è dato vedere della coscienza nella sua immanenza al mondo non basta a spiegarla perché lo stato psichico è comunque un *fatto* e, quindi, accidentale. Quello di cui abbiamo bisogno non è una descrizione ma una determinazione di *significati*, esercizio proprio della fenomenologia, che considera ogni fatto umano "per assenza significativo". L'emozione, dunque, ha una natura significativa, "essa è nella stretta misura in cui significa"¹⁵; il suo essere *fenomeno della coscienza* la strappa al rischio di un riduzionismo biologico che la confinerebbe entro i limiti dello studio dei fatti fisiologici. A partire da queste premesse è stabilito che la coscienza è sempre coscienza-di-qualcosa, porsi sul piano esistenziale significa spostare l'emozione dal tutto-della-coscienza al tutto della realtà-umana, che non ci appare più come somma di eventi ma come requisito irriducibile della condizione umana che si realizza nella forma "emozione". L'esistenza del singolo si determina entro l'emozione che egli *assume* ed "è quindi impossibile considerare l'emozione come un disordine psico-fisiologico. Ha la sua essenza, le sue strutture particolari, le sue leggi d'apparizione e il suo significato"¹⁶.

Ma l'emozione è anche una risposta al mondo attraverso reazioni organiche e modificazioni fisiologiche, è una dimensione della corporeità che, nell'accogliere il mondo, ne determina un'interpretazione, un grado di accettazione, un'intensità. Questo è un tema puramente bergsoniano che però Sartre non incorpora nella sua critica alle teorie dell'epoca, eludendo in qualche modo il problema della *qualità* dell'emozione relativamente alle forme sensibili attraverso cui essa si manifesta. Il problema dell'*intensità* e la confusione con l'*estensività*, che Bergson attribuiva alle forme di interpretazione dei dati sensibili, è sicuramente sullo sfondo dell'analisi sartriana giacché egli ammette l'irriducibilità della coscienza ai fatti psichici e al contempo l'impraticabilità di un'unità di misura delle emozioni che utilizzi gli stessi criteri dell'estensività (spazio-temporale).

Definire un'emozione in termini di grandezza significherebbe ammettere

una scala di misura nella quale è chiara la progressione e il rapporto contenente-contenuto, così come faremmo con i numeri. Questo ci indurrebbe a ritenere che un'emozione è più grande di un'altra perché la contiene, esattamente come il numero quattro contiene il tre. Sartre supera questo aspetto del problema nel momento in cui dota le emozioni del carattere esclusivo e irripetibile che la loro coincidenza con la coscienza comporta. Il primato della coscienza basta, da solo, a dimostrare il limite di quelle teorie che intendano fondare la propria interpretazione su progressioni o forme causali tra alterazione fisiologica e coscienza. Quando afferma, contro la teoria periferica, che "una madre è triste perché piange" non è altro che un'inversione rispetto a "una madre piange perché è triste", il filosofo francese dimostra di voler prendere le distanze da tutti quegli approcci che considerano l'emozione come effetto di ritorno sulla coscienza delle alterazioni periferiche dell'organismo¹⁷. Tuttavia egli ritiene che tali modificazioni fisiologiche si verificano ma la loro similitudine non implica una similitudine tra le emozioni. In questo Sartre precorre i tempi, quasi immaginando i possibili risvolti di un tale approccio al problema delle emozioni, in grado di spostare l'attenzione dall'emozione come esperienza totale e totalizzante a processo descrivibile privato della sua unicità. Nella teoria delle emozioni sartriana c'è già, seppure non in forma compiuta, la questione del soggetto e del suo rapporto con le cose, la dottrina dell'intenzionalità – che non abbandonerà nemmeno ne *L'essere e il nulla* e nella *Critica della ragione dialettica* –, l'idea di una coscienza irriflessa che non esiste allo stato puro e che ha bisogno di "proiettarsi nel mondo. Dunque non c'è nessuna "interiorità" sulla quale riflettere ma solo una coscienza di cui farsi carico. Una coscienza che, nell'assumere la sua forma emozionata determina la mutevolezza dello stare nel mondo attraverso le particolari, sfuggibili emozioni che ci governano. Emozioni che non sono il riflesso di un mondo esterno che determina attraverso stati fisiologici uno "stato interno" ma che, nell'irriducibile dialettica con il mondo esterno ne determinano la sua qualità. Emozioni che, *magicamente*, nell'intervenire nel rapporto uomo-mondo, determinano il mondo nella direzione della coscienza "emozionata".

Il problema dell'interiorità rinvia alle osservazioni che Sartre muove all'interpretazione psicanalitica. Se l'emozione si può comprendere solo cercando in essa un significato, "questo significato è, per natura, d'ordine funzionale"¹⁸. Dunque ogni emozione avrà un fine. Sartre non nega la fondatezza di un'ipotesi finalistica dell'emozione, del suo affermarsi come risposta a eventi e condizioni, in un rapporto stretto tra causa scatenante e significato dell'emozione.

Questa donna ha la fobia dei lauri. Vede un boschetto di lauri e sviene. Lo psicanalista scopre nella sua infanzia un doloroso incidente sessuale legato a un cespuglio di lauro. Cosa sarà dunque in questo caso l'emozione? Un fenomeno di rifiuto, di censura. Non di rifiuto del *lauro*. Bensì il rifiuto di rivivere il ricordo legato al lauro¹⁹.

Malgrado risulti in tutta evidenza il rapporto tra esperienza pregressa e risposta emotiva, ciò che al filosofo francese preme dimostrare è il legame stretto che si andrebbe a stabilire tra *simbolico* e *rimozione*. "L'interpretazione psi-

canalitica concepisce il fenomeno cosciente come la realizzazione simbolica di un desiderio rimosso dalla censura²⁰. Ne risulta che, qualora ci trovassimo di fronte ad una coscienza *implicita* del nostro desiderio, saremmo di fatto in malafede²¹, nella misura in cui la fuga da se stessi viene ricondotta alla coincidenza tra l'*io* che inganna (o nega) e l'*io* ingannato. La psicanalisi, cioè, ignorerebbe il fatto che la coscienza è sostanzialmente una e dunque, come appena detto, quel *me* che si vuole ingannare non può che far parte dell'*io* che inganna²². Questo indica in che modo "la coscienza si costituisca come significato senza essere cosciente del significato che costituisce"²³. Emerge chiaramente da queste posizioni il rifiuto del filosofo francese di qualunque teoria dell'inconscio che, appunto, gli farà successivamente dire: "La psicanalisi non ha principi, non ha basi teoriche: è naturalissimo che s'accompagni – in Jung e in certe opere di Freud – a una mitologia perfettamente inoffensiva"²⁴. Non è un caso che Sartre, in *Idee per una teoria delle emozioni*, citi Steckel, psicanalista che aveva rifiutato la nozione freudiana di inconscio e che, pur riconoscendo una dimensione causale dell'emozione, appare agli occhi di Sartre più credibile poiché supera (non riconoscendone un piano oggettivo) quella dicotomia della simbolizzazione che il filosofo francese ravvisa nella psicanalisi. Sartre, infatti, riconosce un'analogia tra il fatto cosciente e ciò che esprime, in altre parole: la simbolizzazione è costitutiva della coscienza simbolica. Ciò nonostante, e malgrado questo sia un aspetto fondamentale della psicoanalisi, se la simbolizzazione è costitutiva della coscienza inevitabilmente la coscienza si *costituisce* come simbolizzazione.

Quello che Sartre si chiede è come sia possibile stabilire un legame di causalità nella genealogia dell'emozione e, allo stesso tempo, un modello di comprensione tra i fenomeni studiati. La riduzione delle diverse condizioni entro cui il fenomeno psichico si configura alla serie di rapporti trascendenti i fatti studiati rappresenta, per Sartre, la contraddizione fondamentale della psicoanalisi e ne definisce il limite. Non vi è possibilità di cogliere la specificità del fenomeno se tale fenomeno diventa un elemento di conoscenza in forza della sua apparizione; vale a dire che se si attribuisce ad un atto un significato (entrare in un vagone in sogno corrisponde a compiere un atto sessuale), questo significato annulla il potere significante dell'esperienza soggettiva, inducendo lo psicanalista a leggere il fenomeno individuale attraverso la rete di interpretazioni strutturate che egli si è dato.

Tutto questo appare immediatamente inconciliabile con l'idea di una coscienza irriflessa, che Sartre ha posto a fondamento delle sue argomentazioni psicologiche: "è la coscienza che *si fa essa stessa coscienza*, commossa per i bisogni di un significato interno"²⁵. Consapevole delle obiezioni a cui una tale prospettiva si espone, ne anticipa le risposte ribadendo la necessità di sbarazzarsi di un'idea che vuole una coscienza che, nell'organizzare le proprie emozioni come risposta al mondo, è anche in grado di cogliere tale adeguamento. Una coscienza dell'*emozione* riflessiva che, nell'ottica psicanalitica diventa passibile di un controllo che ci mette nella condizione di padroneggiare la paura o frenare la nostra collera, è l'annullamento stesso del riconoscimento di un nostro proprio *essere psichico*, poiché questo stato viene ad essere modificato dall'emozione

come fatto di coscienza primitivo ma sganciato dalla coscienza in quanto tale. Tuttavia è possibile riconoscere l'emozione come un modo di essere della coscienza e attribuirsi uno stato (essere in collera, avere paura, sentirsi tristi ecc.) ma lo scarto tra la posizione sartriana e quella psicanalitica risiede nel fatto che il filosofo francese rifiuta una *coscienza-di-aver-paura* che precede la paura stessa nell'ottica di una separazione o di una propedeuticità dimostrabile.

L'emozione non può essere separata dal suo oggetto e ripiegarsi in se stessa, non può essere concepita al di fuori dell'aver *paura di* o del sentirsi *tristi per*. Tanto l'oggetto della paura quanto quello della tristezza rimangono costantemente presenti nell'emozione e in ciò che essa produrrà (la fuga, il silenzio ecc.), come afferma Sartre: "il soggetto commosso e l'oggetto commovente sono uniti in una sintesi indissolubile. L'emozione è una certa maniera di cogliere il mondo"²⁶.

Si comprende la necessità del filosofo francese di inquadrare la teoria delle emozioni all'interno del più vasto e complesso disegno filosofico riguardante la coscienza e che compiutamente si realizzerà ne *L'Essere e il nulla* ma, seppure all'interno di una struttura argomentativa già ricca e articolata, i rilievi alla psicanalisi sembrano soffrire di una necessità di rigore metodologico che esclude interpretazioni meno radicali e che farebbero della psicanalisi un terreno di riflessione più facilmente "assoggettabile" al ragionamento filosofico. Altre letture, a cominciare da Lacan, hanno offerto percorsi di riflessione diversi in cui la proposta freudiana viene interpretata come una pratica che si sostanzia prioritariamente nel discorso, sicuramente meno inclini alla traduzione dei postulati psicanalitici in categorie filosofiche ma non per questo meno serie e ricche di spunti di riflessione che un grande progetto di interpretazione dell'uomo come quello freudiano comunque meritava.

Ciò nonostante la proposta di Sartre mantiene la sua coerenza con i principi che la ispirano: l'idea di una coscienza irriflessa, un essere umano che si realizza nell'esistenza e che nell'esistenza costruisce il suo rapporto col mondo, la ricerca di significati oltre i fatti descrivibili, l'unicità del mondo nel suo essere *colto* dalla coscienza, l'emozione come modo di essere della coscienza. Inevitabile la critica alla psicanalisi, forse feroce, forse irrispettosa dello spazio che questa si era ritagliata nel dibattito del tempo ma Sartre teme qualunque de-responsabilizzazione del soggetto nel suo rapporto col mondo e, più di ogni altra cosa, lo preoccupano tutte quelle teorie riflessive, fuori dalla dimensione pragmatica dell'esistenza, che si offrano all'uomo come alternativa alla sua condizione reale, prospettandogli l'esistenza di parti oscure e indefinibili entro le quali egli viene dissolto o, per pura convenienza, vi trova rifugio.

Intenzionalità e magia: lo sguardo emozionato sul mondo

L'irriducibilità della coscienza ci offre un mondo delle emozioni entro le quali l'uomo si comprende e si realizza, non uno stato o una condizione da governare ma una *trasformazione del mondo*.

Quando le vie tracciate diventano troppo difficili o quando non scorgiamo nessuna via, non possiamo più rimanere in un mondo così pressante e così difficile. Tutte le vie sono sbarrate, eppure bisogna agire. Allora tentiamo di cambiare il mondo; cioè di viverlo come se i rapporti delle cose con le loro potenzialità non fossero regolati da processi deterministici, ma dalla magia²⁷.

Una trasformazione che va interpretata alla luce di quanto detto fino ad ora, cioè concepita come un tutto entro il quale il soggetto è imprigionato, una tensione che non può essere considerata *cosciente* in quanto tale, proprio perché in quel caso diventerebbe oggetto di una riflessione. Si tratta di un mutamento dell'atto intenzionale, che ci permette di vedere una cosa nota in una luce nuova o una cosa nuova che non avevamo visto (o non eravamo riusciti a vedere) prima di allora. In questo modo si cerca di conferire una qualità, uno spazio entro la propria visione del mondo, una modificazione dei rapporti tra il corpo e il mondo, perché quest'ultimo cambi le sue qualità. Il corpo è ciò che la coscienza dirige, non un mediatore ma una presenza irrevocabile, l'unica pensabile entro questa dialettica nella quale il rapporto con l'oggetto diventa la trasformazione magica dell'oggetto stesso: il "desiderio" o il "disgusto" determinano la qualità dell'oggetto davanti a me nel modo in cui si attestano come emozioni e non come conferimento razionale di una qualità.

Dunque il disgusto o il desiderio come condizioni esperienziali della coscienza e non come attributo di un processo o di fatti. Se la realtà è come ce la rappresentiamo, la coscienza è il mezzo attraverso cui questa rappresentazione si realizza. Le emozioni, dunque, sono una rappresentazione del mondo in quanto modificazione della coscienza, e questa trasformazione è tanto più magica quanto più coincide con la capacità soggettiva di vedere, interpretare e costruire il mondo in una luce propria. Questa neutralità del mondo, al quale attribuiamo soggettivamente significati, dipende in buona parte dalla nostra capacità di depotenziare gli oggetti della nostra vita carichi di contenuti affettivi. L'uomo sperimenta spesso il desiderio di "appartarsi", sottrarsi alle richieste del mondo popolato di impegni, responsabilità, cose da compiere. Non è raro trovarsi nella condizione di aver perduto i mezzi o le capacità per rispondere a tali pressanti richieste, così, piuttosto che trovarne o organizzarne di nuovi si risponde con la soppressione dell'obbligo, rinunciando a rispondere attraverso nuove soluzioni o nuove vie. In una parola si risponde con la *tristezza*, emozione in grado di neutralizzare il mondo, la sua realtà affettiva, così da sostituire l'impossibilità di dare risposte con una nuova situazione, invertendo la condizione di partenza e facendo sì che il mondo non esiga più nulla da noi. Centrale negli argomenti sartriani il ruolo della tristezza, questo appartarsi, questa posizione di ripiego che ci protegge dalla terrorizzante monotonia del mondo, questa immensità che lui stesso definisce *melanconica*²⁸. Nella tristezza è evidente la *capacità magica* di trasformazione del mondo tanto quanto nella colera risiede la dimostrazione della sua *funzionalità*.

Il nostro corpo, utilizzato come *mezzo d'incanto*, conserva però la capacità di falsificare le emozioni trasformandole in "modi di condotta" quando dichiara, at-

traverso l'esteriorizzazione, l'opposto di ciò che si prova realmente. Questa falsificazione è, agli occhi di Sartre, una prova ulteriore del carattere in precedenza descritto delle emozioni giacché, proprio in questa consapevolezza, in questa finzione, rileviamo una capacità scenica, una commedia che non ha nulla a che vedere con il mondo emotivo, "è una gioia *falsa*, ricordandoci che la falsità non è una caratteristica logica di certe proposizioni, ma una qualità esistenziale"²⁹.

Emergono chiaramente i temi ispiratori della ben nota teoria della malafede sartriana, la separazione della mimica come proprietà tipica dell'attore dalla simulazione come caratteristica peculiare dell'inautenticità. Colui che recita assume una condotta finalizzata a rappresentare l'emozione ma l'inautentico è colui che simula un'emozione, assume un atto volontario nel quale la finalità non è fittizia come nel lavoro recitativo. "La vera emozione è ben altro: vi si aggiunge la credenza. Le qualità intenzionate sugli oggetti sono colte come vere"³⁰. Ciò significa, come Sartre stesso ammette, che l'emozione è subita, impossibile fermarla o uscirne sulla base di una decisione, la sua comparsa, come la sua scomparsa, non dipendono da noi. In questa condizione la dimensione della corporeità assume tutto il suo senso come esperienza *fisiologica* dell'emozione, esperienza che non può essere isolata – come avrebbe voluto la teoria periferica – e comunque non può essere ridotta a modi di condotta: "si può cessare di fuggire ma non di tremare"³¹. Dunque l'emozione è anche il comportamento di un corpo in un certo stato, cosicché un comportamento senza uno stato emotivo diventa semplice commedia.

Questo passaggio, a una prima analisi, appare piuttosto fragile poiché se ammettiamo una condizione della coscienza non emozionata dobbiamo, per il motivo che ne discende, immaginare un corpo che non subisce sempre l'emozione. La commedia, come dimensione del falso e dell'inautentico ci indurrebbe a credere che tutti i modi di coscienza alternativi a quello emozionato siano, appunto, falsi e inautentici. In verità il solo fatto di ammettere diversi modi della coscienza – basti pensare alla percezione o alla coscienza dell'immagine³² – dimostra che Sartre non pensava all'assenza di emozione come al prefigurarsi della commedia ma certo gli argomenti a sostegno dell'ipotesi di una diversa intenzione del corpo rispetto alla coscienza parrebbero contenere una contraddizione irrisolta. Ciò che il corpo produce è l'effetto di ciò che la coscienza subisce e quindi questa diversa intenzione si risolve in una sorta di nuova coerenza che non è relativa allo stato di coscienza ma all'intenzione razionale, "esistenziale" del soggetto. È proprio nella finzione che l'emozione si annulla, l'inautenticità è propria dell'emozione quando questa risulta falsa nelle sue dimostrazioni o vive nella doppia natura di un corpo che non incarna l'emozione che la coscienza assume. In altre parole, bisogna tener presente questa duplice condizione del corpo che è *vissuto* della coscienza e *oggetto* nel mondo. Così senza la "credenza" – unico fenomeno in grado di costruire un nuovo mondo alla coscienza, la coincidenza tra il *sentire* (proprietà tipica dell'emozione) e il *provare* (proprietà tipica del corpo) – non verrebbe a prefigurarsi, e il mondo magico dell'emozione entro cui la coscienza si "precipita" completamente determinando un nuovo e spesso inatteso punto di vista sul mondo, non si realizzerebbe.

Sartre mutua il concetto di “magico” da Alain³³ e lo interpreta come sintesi di spontaneità e passività, il tutto all’interno di quella coscienza che si degrada in modo irrazionale, trascinata da un punto di vista, una posizione e una prospettiva sul mondo. Il passaggio ulteriore, quello di una classificazione delle emozioni in cui si propone di distinguere un’emozione nella quale c’è un soggetto che costruisce la magia del mondo e, viceversa, un mondo che si rivela improvvisamente come magico, presenta molti limiti e sorprende che Sartre, consapevole che tale classificazione è irrispettosa dell’impianto concettuale da lui proposto, pur considerandola approssimativa, non si curerà mai di rettificarla e ampliarla a beneficio delle ipotesi formulate.

Ciò detto, il merito di Sartre è quello di prefigurare un punto di vista che, nell’offrirsi in controtendenza alle prime timide ipotesi biologiste e costruttiviste, affermava la necessità di attribuire significati e funzioni a un aspetto centrale delle esperienze esistenziali. Contro qualunque riduzionismo, l’interpretazione sartriana difende, nella pluralità delle esperienze emotive, la singolarità dei soggetti che le vivono. Dunque non “la” coscienza ma “le” coscienze, in una moltitudine di rapporti con il mondo e con le emozioni; non un processo biologico intriso di una causalistica determinazione del mondo sensibile ma una coincidenza dell’esperienza emotiva con la dimensione corporea del soggetto. Questa coscienza irriflessa restituisce all’emozione una natura ontologica e irriducibile agli stadi fenomenici e determina una prospettiva che non ha perduto la sua pregnanza filosofica né la ricchezza di argomenti alternativi a gran parte delle interpretazioni contemporanee. La coscienza è, senza alcuna timidezza, trattata da molti come un parametro sperimentale³⁴, da altri come condizione dualista nella quale la mente cosciente si interfaccia al cervello attraverso “psiconi” che comunicano con “dendroni” localizzati nell’area sinistra del cervello³⁵, da altri come “processo” e, per questo, elemento che rientra nell’esclusivo territorio dell’indagine scientifica³⁶. Non mancano approcci che, seppure articolati e ricchi di spunti di interesse, riconducono il rapporto tra emozioni e coscienza sempre e comunque all’interno della possibilità e capacità dell’uomo di trasferire nella dimensione empirica tutta la ricerca di significati loro attribuibili³⁷, sovrapponendo la descrizione di fatti e la chimica dei fenomeni, alla natura profonda e significante delle emozioni. Se tali approcci saranno in grado di spiegarci eventi neuro-biologici nulla ci dicono sul rapporto uomo-mondo che a queste spiegazioni non è riducibile.

Dunque in presenza di un percorso che si prefigura non esaustivo per la costruzione di un’adeguata teoria delle emozioni, è giusto affiancare la forza di apparati speculativi che, come quello sartriano, si pongono come scopo primario quello di indagare l’uomo nei suoi rapporti profondi col mondo, includendo, in una qualche misura, fenomeni esistenziali in grado di sovvertire, falsificare, alterare questo stesso rapporto. Caratteristica comune di questi percorsi, invece, è quella di essere attraversati da un desiderio di oggettivazione scientifica che, nella stabilità delle conoscenze, strapperebbe ad ognuno il senso della propria unicità privandoci non già della *magia* in quanto tale ma della possibilità di contemplarla nel nostro vissuto.

Il neo-riduzionismo restituisce a Sartre quello che il suo stesso riduzionismo

della "ragion-pratica" restitui alla "intuizione" bergsoniana: la necessità di recuperare dimensioni speculative che contengano prospettive articolate e arricchite dal desiderio di dotare le esperienze umane di significati e l'uomo di capacità per cercarli.

Tutto questo induce ad alcune conclusioni. L'idea della trasformazione – e della natura "magica" che Sartre ad essa attribuisce – implica un doppio orientamento dell'uomo di fronte a ciò cui assegna un valore o una "verità".

L'elaborazione *razionale* del vero (ad es. una legge scientifica) non è uguale all'elaborazione *soggettiva* del vero (ad es. "ho fatto del male a Maria"). Qualora le emozioni non fossero quelle che Sartre ci descrive, le due esperienze, sotto forma di interiorizzazione razionale, sarebbero equiparabili per il semplice fatto che, nell'esperienza col mondo, il soggetto le considererebbe appartenenti alla stessa categoria (il vero). L'elaborazione (intesa come interiorizzazione) di una verità provata e condivisa, implica un sostanziale accordo con il mondo, che si realizza in un sistema di segni convenzionali attraverso i quali si dota di significato quel particolare oggetto di interesse. In questo caso il linguaggio, nelle sue forme strutturate di comunicazione col mondo, determina in massima parte il percorso entro cui si perviene tanto alla conoscenza quanto all'accordo su di essa. In un certo senso, la dimensione razionale dell'elaborazione di una conoscenza, pur non escludendo un ruolo delle emozioni, ne determina un senso indipendentemente da esse, ammettendo, per così dire, un ruolo solo marginale delle emozioni che risultano comunque controllabili attraverso le forme dell'analisi razionale, risultando così in buona parte ininfluenti sul risultato finale.

176

Tutto ciò che è *vero per me*, invece, ingloba il complesso di emozioni entro cui pervengo a tale "verità" come ciò *che sento* e che non ha bisogno di un linguaggio comune ma, anzi, lo sovverte attraverso l'unicità della natura delle emozioni di ognuno. Il significato che in questo caso attribuisco al "vero" lascia aperta la possibilità dell'indagine razionale ma non la contempla. Anzi, in questo caso è proprio il sistema di segni socialmente codificato che viene messo in crisi, relegato ad una marginalità estrema come se non fosse parte integrante del modo in cui interiorizziamo un significato.

L'importanza dell'ipotesi sartriana risiede proprio nel rilevare la vicinanza della conoscenza alle emozioni dando, a queste ultime, il compito di esaltarne gli aspetti più immediatamente significativi, così da lasciarci intendere che solo in questa operazione di trasformazione il mondo assume un senso, diventa – oltre che rappresentazione – sistema di segni e valori, contenitore e contenuto, al contempo, della fondamentale funzione percettiva dalla quale ogni analisi della condotta umana deve partire. È una validazione del *ciò che sento*, in anticipo sul rischio – e i nostri tempi lo rivelano – di un primato della ragione esasperato nelle sue forme più estreme. Ma non è – come erroneamente si può pensare – un "sentimentalismo" vuoto e incantato, proprio perché manca di quell'approccio assiologico che farebbe pensare ad una categorizzazione delle emozioni, distinguendole per grado, dalla migliore alla peggiore. Sartre non incorre mai in questa tentazione, lasciando intravedere in che modo il sistema di valori che l'uomo attribuisce alle emozioni, si affermi come una grammatica indipendente e successiva alle emozioni stesse.

Le emozioni non includono la realtà ma la sovvertono, la esasperano, la “trasformano”, appunto, attraverso una magia che non è il risultato ma il senso stesso di questa trasformazione.

Con una solo apparente forzatura si può sostenere che in questo particolare argomento Sartre conservi tracce di un naturalismo che riconduce a quel rapporto, citato in apertura di questo lavoro, con una filosofia permeata di confluenze, nelle quali si incontra Gide e Bergson, ma anche Nietzsche. Non dimentichiamo che le *Idee* sono contemporanee de *La nausea*, testo infarcito di un nietzscheismo che si respira attraverso la visione di un uomo isolato e lontano dalle masse, che vive l'ossessione e l'orrore per un mondo nel quale gli uomini nascono liberi ma vengono aggregati e inquadrati. Le emozioni contengono quelle tracce di puro ateismo che Sartre, nel tessere le lodi di Gide, si attribuiva come una sua personale avventura. Un ateismo nascosto tra i mille rivoli di un'esperienza umana che è in primo luogo ricerca e solitudine, in cui la forza propulsiva delle emozioni dà al soggetto un ruolo e una possibilità, mettendolo di fronte alla sua unicità, che è insieme disordine e potenza, condizione e aspirazione. Ecco perché a Sartre non poteva che sembrare sospetta e grossolana quella psicoanalisi che si stava imponendo e affermando come un codice di interpretazione colmo di simbolismi e toni profetici. Rimane, di quest'opera, il valore di un'intuizione a cui è stato dato poco seguito ma che conserva spunti che non appaiono ancora completamente esauriti nel dibattito che ad esse è seguito. Forse meritano, soprattutto alla luce delle odierne discussioni, maggiori approfondimenti i temi legati alla nozione di coscienza o al ruolo della psicoanalisi ma, nondimeno, quelli connessi al rapporto tra emozioni e conoscenza, che restituirebbero alle ipotesi sartiane il vigore necessario per una loro obiettiva rivalutazione.

¹ J.-P. SARTRE, *Esquisse d'une théorie des émotions*, Editions Scientifiques Hermann, Paris 1939, trad. it. *Idee per una teoria delle emozioni*, Bompiani, Milano 2004, p. 157.

² S. DE BEAUVOIR, *L'età forte*, trad. it. Einaudi, Torino 1961, p. 42.

³ J.-P. SARTRE, op. cit., p. 157.

⁴ Ivi, p. 158.

⁵ Ivi, p. 159.

⁶ Ivi, p. 160.

⁷ Ibidem.

⁸ La recensione apparve sul *Journal de Psychologie normale et pathologique*, fondata e diretta da Janet e Dumas. Al primo si deve l'introduzione del concetto di “condotta” come comportamento intenzionale, in contrapposizione alla nozione di comportamento molecolare del primo comportamentismo nordamericano.

⁹ Cfr. J.-P. SARTRE, *Un'idea fondamentale della fenomenologia di Husserl: l'intenzionalità*, in *Che cos'è la letteratura?*, trad. it. Il Saggiatore, Milano, 1960.

¹⁰ *Idee per una teoria delle emozioni*, cit., p. 160.

¹¹ Ivi, p. 161.

¹² Cfr. *Un'idea fondamentale della fenomenologia di Husserl*, cit., p. 281.

¹³ *Idee per una teoria delle emozioni*, cit., p. 162.

¹⁴ Ivi, p. 163.

¹⁵ Ivi, p. 164.

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ Sartre ingloba, in questa critica, la teoria periferica di James e Lange e quella centralista di Cannon e Bard e, in ogni caso, tutte quelle interpretazioni che, come la teoria intellettualistica, stabiliscono una successione costante tra stato interno e turbe fisiologiche limitandosi semplicemente ad invertire (come nel caso della teoria periferica) tali successioni.

¹⁸ *Idee per una teoria delle emozioni*, cit., p. 178.

¹⁹ Ivi, p. 180.

²⁰ Ibidem.

²¹ La relazione tra desiderio, coscienza e malafede è argomento che Sartre chiarisce e approfondisce ne *L'essere e il nulla*, in particolare nel capitolo introduttivo (*Introduzione alla ricerca dell'essere*) e nel capitolo I (*Il problema del nulla*). In particolare i temi della *prova ontologica* e quelli della *malafede* vengono utilizzati dall'autore per dimostrare tanto la fragilità delle ipotesi di coscienza come pre-costituita al mondo, quanto quelle di un essere umano incapace di assumere atteggiamenti negativi per sé stesso.

²² *L'Essere e il nulla*, trad. it. il Saggiatore, Milano 2002, pp. 88-89.

²³ *Idee per una teoria delle emozioni*, cit., p. 181.

²⁴ *Critica della ragione dialettica*, trad. it. di P. Caruso, Il Saggiatore, Milano 1963, vol. I, p. 55.

²⁵ *Idee per una teoria delle emozioni*, cit., p. 183.

²⁶ Ivi, p. 184.

²⁷ Ivi, p. 188.

²⁸ È utile ricordare che *Melancholia* era il titolo originario del romanzo *La Nausea*.

²⁹ *Idee per una teoria delle emozioni*, cit., p. 196.

³⁰ Ivi, p. 197.

³¹ Ibidem.

³² Cfr. *L'immaginazione*, trad.it., Bompiani, Milano 1962.

³³ In diretta polemica con l'idealismo e il romanticismo, Alain (pseudonimo di Émile-Auguste Chartier) aveva sviluppato temi sulla ineliminabilità di dati oggettivi da parte del pensiero e aveva proposto un concetto di *magico* come "spirito trascendente tra le cose".

³⁴ Si veda in proposito J.B. BAARS, *Inside the theater of consciousness. The workspace of the mind*, Oxford University Press, New York 1997.

³⁵ Ipotesi riconducibile a J. E. ECCLES, *A Unitary Hypothesis of Mind-Brain Interaction in the cerebral Cortex*, in "Proceedings of the Royal Society of London, Series B: Biological Sciences", 1990, 240, pp. 433-451.

³⁶ G. M. EDELMAN, G. TONONI, *Un universo di coscienza*, Einaudi, Torino 2000.

³⁷ Un'indagine in questa direzione è stata condotta da A. R. DAMASIO, *Emozione e coscienza*, Adelphi, Milano 2000. Il neurologo portoghese-americano tenta, dopo aver costruito una teoria della coscienza come "consapevolezza", di coniugarla a una teoria del sé, affidando all'emozione il compito di collante o, se si vuole, di mediatore privilegiato, in grado di "scoprire" la coscienza nelle sue forme possibili. Non mancano nelle ipotesi formulate dall'autore, i relativi agganci alla dimensione anatomica e ai fenomeni mentali descritti attraverso casi clinici.